

Periódico mensual  
7 de enero  
al 7 de febrero  
de 2008  
Qollasuyu (Bolivia)  
Año 3  
Número 27

Precio Bs 3



**La sequía de  
1982-1983 y sus  
repercusiones**

Un estudio socio político  
de la región de Puno,  
Perú

**Ayllu, revolución  
y productividad**

Cómo conjugar  
simbolismo, tradición y  
productividad en una  
visión contemporánea  
del ayllu

**Ambivalencia y  
poder político en  
Bolivia**

Las diferencias de la  
clase política boliviana  
no son tan radicales  
como parecen

**Cambios en el eje  
de la dominación**

Extractos sobre el tema  
indígena y Bolivia, de  
una entrevista a  
Raúl Zibechi

# A quién beneficia el mito del buen indígena ecológico



**Tecnología, servicio  
y dedicación al cliente.**

LÍNEA GRATUITA 800-109797



FONDO FINANCIERO PRIVADO  
Más cerca, más tuyo.



## Referéndum revocatorio y poder de los prefectos

El gobierno ha anunciado la realización de un referéndum revocatorio, como medida última para definir la crisis política que se ha vuelto endémica en el país.

En este referéndum el pueblo sería consultado sobre la permanencia o no de los prefectos y del presidente de la república.

Es una verdadera «apuesta» política que, como en un juego de azar, al mismo tiempo entusiasma y atemoriza a los participantes. Y es que el precio de esta apuesta es nada menos que el poder.

Es por ello que esta propuesta, hasta el momento, no pasa de ser una simple proposición, un «globo de ensayo» para estudiar la reacción del adversario. Su tratamiento es dilatado en el Parlamento y el Ejecutivo sólo se refiere a ella en declaraciones destinadas a amedrentar verbalmente a la oposición.

En este ambiente de guerrilla se plantea, por ejemplo, la posible revocación de prefectos, pero no se discute la naturaleza del poder que deben ejercer. En este tema existe un vacío que también se evidencia en otros aspectos de la vida política y administrativa en Bolivia.

Es pues imprescindible tomar al «toro por las astas», es decir debatir el poder de los prefectos y, por ende, entrar de lleno al terreno de discusión que el gobierno pretende esquivar: la naturaleza de las autonomías. Y cuando nos referimos al tema de la naturaleza y competencias autonómicas, nos referimos a las departamentales y no a las otras — improvisadas y artificiosas — que la Asamblea Constituyente ha aprobado para tranquilidad de los «beneficiarios» y para satisfacer la expectativa de sus admiradores extranjeros.

El país vive momentos de tensión por no haber agotado, ni siquiera empezado, este debate importante e imprescindible. Recordemos que la actual naturaleza y competencia de los prefectos es producto de una medida política desesperada e improvisada del ex presidente Carlos D. Mesa. En este, como en otros aspectos, esa ex autoridad ha dejado gérmenes de indefinición que en contextos conflictivos pueden convertirse en verdaderos factores de desequilibrio y convulsión social.

Este debate, si se da, para ser realmente eficaz deberá seguramente contradecir varios de los puntos plasmados en la Constitución Política del Estado aprobada recientemente por la Asamblea Constituyente, pues la montonera de conceptos no genera de por sí una caracterización nueva del nuevo país que todos necesitamos.

En esta redifinición habría que tomar a los pueblos originarios no como minorías ansiosas de una pseudo autodeterminación, sino como el pueblo mayoritario que puede ser el aglutinante de la diversidad nacional en la realización de un proyecto nacional único. ¿Tendrá el actual gobierno el genio y el coraje de desandar camino para crear verdaderos senderos de unidad y auténtica descolonización?

*¿Tendrá el actual gobierno el genio y el coraje de desandar camino y crear senderos de unidad y verdadera descolonización?*

## LÍDERES INDÍGENAS: LAS LIMITACIONES DEL PODER

2. Felipe Quispe Huanca

Christian Jiménez Kanahuaty

La historia de Felipe Quispe Huanca es radicalmente diferente a la de Morales Ayma. El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), jugó un rol fundamental en su historia y en la forma como este actor iba a entender la realidad y cómo la iba a cuestionar en el futuro.

Quispe se acercó a las alas indígenas del pensamiento social en Bolivia y de la mano de Fausto Reynaga entendió y reflexionó de determinada forma el contexto social, poniendo énfasis no en la intromisión de agentes internacionales en la política boliviana, ni tampoco reduciendo todo a factores económicos (que además eran propios de un marxismo que el propio Quispe cuestionaba), para él lo central era la posición del pueblo indígena y originario en la sociedad boliviana de la década de los ochenta, qué rol habían jugado ellos en los momentos de la emancipación: de la Guerra de la Independencia, de la Guerra Federal, en la Guerra del Chaco, en la revolución de abril de 1952. a Felipe Quispe le preocupó estos aspectos, (presumiblemente de ahí que haya decidido estudiar Historia en la Universidad Mayor de San Andrés-La Paz) y luego, entendió que lo que Bolivia tenía no sólo era un colonialismo interno muy fuertemente interiorizado, sino que se vivía una situación colonial de dominio y concentración del poder en pocos, lo cuál generaba dos Bolivias fuertemente enfrentadas, pero desentendidas una de la otra.

La lectura que emprende Quispe es una lectura de hacer ver, es decir, de visibilización, y no sólo a partir de accionar sino de su discurso puesto en escena en abril de 2000 cuando ya ocupaba el cargo de líder máximo de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), a tiempo de realizar los bloqueos de caminos en el altiplano boliviano partiendo de la zona de Omasuyus.

Cuando Felipe Quispe da un discurso en Caritas frente a la entonces Defensora del Pueblo, Ana María Romero de Campero, uno se da cuenta que el orden de discurso ha girado hacia otro polo: el de la visibilización de lo indígena, el del rechazo del mestizaje y el de denuncia de una situación de discriminación y de odio hacia una raza. El tema en escena es ahora, lo étnico y sólo lo étnico cultural.

Luego se enlazaría lo étnico cultural con las formas en las cuales la demo-

cracia representativa de corte liberal ha usado a este conglomerado poblacional para beneficiarse a sí misma; pero aún más, cómo las reglas de juego de esta democracia han sido lo suficientemente sistemáticas como para cerrar cualquier posibilidad de participación de estos sectores al interior del proceso de toma de decisiones.

La fundación del MIP el 14 de noviembre del año 2000 respondió a una lógica muy parecida a la empleada por el MAS. El hacer de las reglas de juego sus aliadas circunstanciales para cambiar al menos en cierta medida la correlación de fuerzas al interior del Congreso Nacional. Pero el resultado fue que hubo un proceso de retroalimentación y de legitimización del mismo sistema político: En vez de hacerle mella, lo llenaron de vigor y de representatividad, lo cuál bajo lecturas institucionalistas era la prueba empírica de que la democracia representativa da cabida a las minorías, por tanto, la representación social y sus representatividad está garantizada mientras haya democracia sujeta a reglas de juego enunciadas en la Constitución Política del Estado.

Sin embargo, la diferencia estaba en la técnica de lucha y las formas de ejercer el mando de las organizaciones indígenas y de los pueblos originarios, se optó por jugar en dos escenarios: la imagen propuesta era un brazo visible y el otro oculto bajo el poncho; eso es, en concreto, lo siguiente: Con el brazo visible se hacían gestiones parlamentarias para obtener recursos, planes de desarrollo, vivienda, salud y servicios básicos, es decir, se peleaba por hacer gestión y tomar decisiones que afecten y resuelvan los problemas del llamado mundo indígena. Pero el brazo oculto bajo el poncho significaba que si en la arena institucional no se podían resolver las demandas, los indígenas tendrían que tomar las calles y los caminos una vez más y generar movilizaciones sociales que vayan a enfrentar al gobierno.

Este esquema fue el que separó a Felipe Quispe de Evo Morales en muchas oportunidades. Por este esquema de acción, el Mallku fue repetidamente tildado de radical y antidemocrático, como alguien nocivo a la democracia y, por tanto, como alguien que tenía que ser eliminado, controlado o silenciado.

Portada: Idealización del indígena confundido con la naturaleza, de acuerdo a dibujo extraído de: [www.antorcha.net/](http://www.antorcha.net/)



Depósito legal 4-3-116-05

e-mail:  
[info@periodicopukara.com](mailto:info@periodicopukara.com)

Teléfonos: 71519048  
71280141

Calle México N° 1554, Of. 5  
La Paz, Bolivia  
[www.periodicopukara.com](http://www.periodicopukara.com)

Director:  
Pedro Portugal Mollinedo  
Comité de redacción:  
Nora Ramos Salazar  
Daniel Sirpa Tambo  
Joel Armando Quispe Chura  
Colaboran en este número:  
Christian Jiménez Kanahuaty  
Christian Salas Larico  
Mauricio Mamani P.  
José Antonio Morán Varela  
Carlos Eduardo Brañez  
Felipe Cori Tambo  
Pepo

En la región aymara de Puno, Perú:

# La gran sequía de 1982-1983 y sus repercusiones sociales

Christian Salas Larico\*

A inicios de la década del 80, luego de casi 15 años de dictadura militar, el Perú retornó a la senda de la democracia. Las tan publicitadas reformas económicas y sociales implantadas previamente en el país, nunca penetraron a profundidad en el universo campesino. La zona del Altiplano peruano es una región de mayor población campesina aymara, donde el campesino depende de la agricultura y la ganadería.

Algo resaltante en la historia de Puno es que *«hasta el año 1981 la capital del departamento careció de agua potable y energía eléctrica. Jaime Ardiles, alcalde de IU, señaló que la situación en el departamento es desesperante porque los puneños sólo tienen agua 20 minutos al día y en forma deficiente. La misma frecuencia ocurre con el fluido eléctrico, produciéndose apagones diarios y escalonados por espacio de más de 3 horas»*<sup>1</sup>. Por esta situación se convocó el 25 de marzo de 1981 al primer paro luego de la vuelta a la democracia, con la participación masiva del municipio, sindicatos, partidos de izquierda y de oposición, personalidades democráticas y pueblo en general.

Este tipo de lucha sería repetido en el departamento por los problemas económicos a raíz del olvido estatal y los desordenes climatológicos que arreciarían en el altiplano durante la década del 80.

El año 1983 fue de desgaste gubernamental y crisis económica con matices nunca antes vistos. En el norte del país la corriente del Niño golpeó a Piura con lluvias torrenciales, provocando inundaciones, derrumbe de viviendas, corte de puentes y destrucción de carreteras que vinculaban a Piura con Lima y otros departamentos.

Por otra parte, a partir de octubre de 1982 la zona Sur, en particular Puno y parte del Cusco<sup>2</sup>, sufrió los estragos



El Sur peruano hace parte de la nación aymara, que comprende territorios de los actuales Estados de Bolivia, Perú, Chile y Argentina. En todos estos países son regiones que sufren el sometimiento colonial con los índices más altos de pobreza.

de una sequía devastadora. Esta sequía llegó a su punto más alto en mayo de 1983 con la pérdida total de la cosecha y la destrucción total de la estructura productiva del Altiplano. En el caso de Puno, a diferencia de Piura, la sequía agudizó su situación de estancamiento y total abandono. La ayuda que recibió Puno fue lenta y de menor cuantía que la que recibió Piura.

Esta sequía en el Sur Andino, sobre todo en Puno, comprometió el futuro inmediato de más de quinientas mil personas, con el 90 % de las cosechas perdidas. ¿Cómo se pagarían las deudas contraídas? ¿Cómo se alimentaría a la población? ¿Como se abastecería a los mercados locales?

*«La severa sequía (1982-1983) se abate en el contexto de una sociedad regional desprovista de medios materiales y organizativos adecuados para responder con eficiencia y rapidez en situaciones contingentes de emergencia. La precaria economía regional, básicamente agropecuaria, con fuertes tendencias al estancamiento, que se desarrolla bajo frágiles condiciones de reproducción simple y donde los elementales dere-*

*chos a la vida, el empleo, la salud, etc., no están solucionados, fueron condiciones previas a la situación de sequía extrema que evidencia la alta vulnerabilidad regional»*<sup>3</sup>. La característica de la catástrofe vino, en consecuencia, no tanto por la magnitud del fenómeno mismo, sino por los factores sociales y económicos en que vivían los pobladores del Sur, particularmente los de Puno, ya que se presentó en una coyuntura donde la crisis económica golpeó con furia salvaje el estómago vacío de miles de puneños.

*«Puno es una región de difícil realidad geográfica y climática, que lo hacen depender de ellas para la producción agrícola y ganadera, es fácil suponer el daño que una sequía o una inundación causaría sobre todo en el campo. La sequía del año 1983 marcó fuertemente la economía del Altiplano, el ganado literalmente se moría de hambre pues no había forraje, Puno ha vivido*

*históricamente entre sequías e inundaciones, ese es un ciclo climatológico repetitivo que se da cada cierto tiempo»*<sup>4</sup>.

La crianza de ovinos y auquénidos tenía ya luz roja, porque los pastos naturales no rebrotaban y no había forraje para alimentarlos; en consecuencia, la producción de carne y leche continuaba disminuyendo aceleradamente.

*«La población damnificada alcanzó aproximadamente 300 mil familias, campesinas en su mayoría, cuya actividad económica, fundamental combina una precaria actividad agrícola con actividades de ganadería de altura (ovinos, vacunos y camélidos americanos), el comercio y la venta eventual de fuerza de trabajo en mercados laborales extra regionales»*<sup>5</sup>. La sequía extrema en la Región Sur Andina tuvo cuantioso impacto económico: pérdida y disminución de cosechas, reducción del capital pecuario, intensificación de los flujos migratorios campo-ciudad, desabastecimiento urbano de productos alimenticios, distorsión de precios de productos agropecuarios, etc. Es decir se dio un agravamiento de los problemas estructurales que aquejan a esta región.

*«La extendida situación de pobreza reinante en los departamentos integrantes del Sur Andino están clasificados entre los departamentos más pobres del país, se llegó por ejemplo a la venta o intento de venta de niños campesinos»*<sup>6</sup>.

Ante esta situación, las organizaciones campesinas, principalmente la Federación Departamental de Campesinos de Puno (FEDCP), denunciaron y reclamaron por la permanente marginación que vivían los campesinos andinos. A raíz de esta sequía la ya deteriorada situación de salud y educación regional alcanzó niveles más críticos, por la disminución de la disponibilidad de productos de auto consumo y consumo interno regional, acentuando los problemas de mortalidad, mal nutrición, parasitismo y ausentismo escolar.

Esta crisis provocó dos respuestas de parte del empobrecido pueblo, estas fueron:

## La Migración

El año 1983 el flujo migratorio campo-ciudad se dio en magnitudes tan elevadas que en pocas semanas las

\* Bachiller de la Carrera Profesional de Historia -Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima.

1 El Diario de Marka. 11/03/1981 Pág. 03

2 La sequía también afectó el Sur del departamento de Cusco, especialmente Chumbivilcas, Canas, Espinar y Paruro, las provincias más pobres y relativamente menos desarrolladas.

3 Gerardo Lovón Zavala. «El Sur Andino Peruano y la Coyuntura de Sequía 1982-1983». Pág. 6.

4 Entrevista al Sociólogo Adán Villegas Montoya. UNA-PUNO, fecha 25 de julio del 2006.

5 Gerardo Lovón Zavala. Op. Cit., Pág.1.

6 Diario La Republica, El Drama de Puno. Suplemento VSD. N° 83, Lima, 9 de septiembre de 1983.



zonas afectadas habían quedado des-pobladas. «La gente empujados a la migración hacia las ciudades en busca de medios de sobrevivencia, empezaron a buscar puestos laborales urbanos en Arequipa y otras ciudades intermedias como Cusco y Juliaca, provocando temporalmente la elevación de las tasas de subempleo y desempleo (...)»<sup>7</sup>

A raíz de esto los precios de los productos de primera necesidad se elevaron, desabasteciendo el mercado. «Hasta este momento -mediados del mes de marzo-, los productos de primera necesidad comienzan a elevar sus precios, cuando no a escasear; los campesinos han visto reducir sus ingresos hasta cero; los animales han comenzado a ser mal barateados. Antes que adelgacen y mueran; muchos comienzan a pensar en migrar»<sup>8</sup>.

El campesino se vio sin recursos económicos, con un alto costo de vida y perseguido por las deudas. Los préstamos hechos por el Banco Agrario no pudieron ser amortizados, peor aún los impuestos. Al no cumplir con esas obligaciones, se incrementaron los intereses, moras y multas.

La migración fue interdepartamental hacia Moquegua, Tacna, Arequipa y Lima; donde se formaron barriadas y tomaron las calles como ambulantes, pequeños transportistas, etc., medios que ayudarían a su auto subsistencia. También hubo migración intradepartamental hacia la capital del departamento, Puno: «esta migración se dio con menos notoriedad, porque en el año 1953-1954 hubo una sequía fuerte, una sequía que fue más importante, me parece que habido en el siglo pero no se notó esta migración justamente porque estábamos bajo el régimen de hacienda ya que siempre ha sido una instancia de contención de población, en cambio en la década del 80 tenemos ya el proceso de la reforma agraria donde se ha liberado la fuerza de trabajo en el campo, no más a las haciendas y sobre eso tenemos el proceso de reestructuración agraria, que ha llevado a la parcelación de la propiedad de la tierra»<sup>9</sup>. La ciudad de Puno empezó entonces un crecimiento poblacional acelerado; imitando a la ciudad de La Paz se forma el Alto Puno.

### Luchas Campesinas

Las acciones de respuesta a las extremas exigencias originadas por la sequía, partieron de distintos sectores sociales afectados por ese fenómeno. La respuesta fue esencialmente colectiva, pudiendo sugerirse una relación directa entre grado de organización y tipo de planteamiento y exigencias esgrimidas. Esta respuesta predominantemente colectiva se explica por la creciente conciencia que adquieren campesinos y agricultores sobre su

marginación económica y política por un lado y por el otro, la pobreza generalizada reinante en el medio rural que anula toda posibilidad de respuesta individual y aislada, aún en el caso de unidades productivas mejor dotadas, como es el caso de las cooperativas agrarias y sociedades de interés social.

«El comportamiento de los sectores directamente afectados admiten distinguir y llamar la atención del público y exigir al gobierno respuestas concretas por medio de marchas de sacrificio, mítines, movilizaciones, paros, toma de tierras, etc.»<sup>10</sup>. La mayoría de los campesinos muestran una predisposición a la lucha que es inocultable y se organiza el paro del 10 de marzo que fue un éxito total.

Los campesinos optaron también por la toma de tierras frente a la crisis económica, en este caso apelando a las tierras de propiedad de las SAIS, CAPS, ERPS, etc. Esta forma de lucha estuvo precedida por organizaciones campesinas asociadas a la CCP (Confederación Campesina del Perú).

«Es muy importante para Puno y para el campesinado es prioritario. Aquí existe, quizás más que en ninguna parte, una injusta distribución de la tierra. La sequía lo único que hace es agravar la crisis, la pobreza que no es nueva»<sup>11</sup>. Los gremios campesinos se dieron cuenta del problema de la tierra y cómo éste podía también ser la solución a la crisis en el departamento.

Estas crisis suelen ser utilizadas como propaganda política en beneficio de ciertos sectores, incluso dentro del propio Estado. Esta sequía fue permanente por el olvido del gobierno debido al centralismo pues Puno (un departamento cuyo suelo es pobre y su productividad muy baja), nunca contó con crédito, ni apoyo técnico, haciendo que éste sea uno de los departamentos más pobres del país, donde el porcentaje del analfabetismo siempre fue el mayor de todo el Sur peruano, junto a la tasa de mortalidad infantil, etc.

El gobierno siempre pensó que todos estos problemas económicos y sociales se iban a solucionar con el asistencialismo. La insuficiente respuesta estatal durante la emergencia quedó sustituida por las acciones canalizadas por las instituciones eclesiales del Sur Andino (iglesias, parroquias, equipos pastorales católicos) y grupos de promoción y apoyo campesino, estas instituciones viabilizaron la solidaridad cristiana del mundo capitalista desarrollada en forma de donaciones. Se pensó que el aporte gubernamental sería mayor y contundente, pero éste dejó mucho que desear. Los planes de emergencia gubernamentales estuvieron signados de elevadas dosis de demagogia, ineficiencia y corrupción. Los departamentos de Puno y Cusco fueron declarados en emergencia.

Una particularidad generada por este marco de crisis fue la emergencia de nuevos actores sociales y políticos en el departamento: la llegada del PCP-SL (Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso), a las zonas donde el Estado nunca pisó y las pugnas entre la izquierda y el APRA local.

En síntesis, los planes de emergencia no podían resultar eficaces en las tareas de restauración ya que la respuesta gubernamental casi desde el momento de la aprobación de los planes de emergencia, estuvo asegurada en forma negativa.

La crisis económica permanente que agobia al país ataca particularmente a los campesinos, por ello la sequía de 1982-1983 agudizó la pobreza y olvido, agravando así la situación económica del campesino.

En la actualidad la sociedad Sur Andina y la sociedad peruana en general no están preparadas para afrontar con rapidez y eficiencia una situación de desastre de las dimensiones de la sequía de 1982-1983. En un caso hipotético de situación similar, las acciones más concretas y eficientes provendrán nuevamente de la misma población afectada. El abandono y desprecio en que se encuentra nuestra región hace prever que de ocurrir una situación semejante actualmente, las repercusiones políticas y sociales serían más graves e imprevistas.

### BIBLIOGRAFIA

· CHAMBI, José. «El Movimiento Campesino De Curacaya Por La Toma De Tierras

De La Hacienda Chaata (1979-1982) Puno 2005.

· CORTAZAR, Pedro Felipe. «Enciclopedia de Puno Tomo XXI». Editorial La Tribuna. 1972

· FLORES GALINDO, Alberto. «La Agonía de Mariátegui» Instituto de Apoyo Agrario. Año 1980.

· FRANCOIS BOURRICAUD. «cambios en Puno» Instituto interamericano. México 1967.

· KAPSOLI, Wilfredo. «El Pensamiento de la Asociación Pro-Indígena, Centro Las Casas. Cusco 1980.

· LOVON ZAVALA, Gerardo. «El Sur Peruano y la coyuntura de la Sequía: 1982-1983. C.B.C. Buenos aires 1985.

· MARIATEGUI, José Carlos. «7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana (1928) 50 edición, Biblioteca Amauta. Lima 1988.

· PALAO BERASTAIN, Juan. «Antecedentes Históricos y Socio-Culturales Del Corredor Puno-Cusco. Diciembre 2002

· VILLEGAS MONTTOYA, Adán. Sociólogo. Entrevista realizada en la Universidad Nacional Del Altiplano. (UNTA) fecha 25 de Julio del 2006

### REVISTAS Y PUBLICACIONES:

· Diario El Tiempo, Año II, N° 187, 17 de Enero de 1917.

· Diario La República, El Drama de Puno. Suplemento VSD. N° 83, Lima, 9 de Septiembre de 1983.

· El Diario Marka. Director Jorge Flores Lamas. Año 1. N° 320. Lima 1981.

· Revista Quehacer N° 22, DESCO. Director. Henry Pease. Lima. 1983.

· Revista Quehacer N° 43, DESCO, Director. Marcial Rubio C. Lima 1986.

· Sur. Boletín agrario. «Migraciones, Sequía y pobreza campesina». Año VI. N°. 65. Cusco (Centro las Casas) 1983

· Sur. Boletín agrario. «Informe del III Congreso de la FDCP» Año IX. N° 99. (Centro las Casas) Cusco 1986

### ARCHIVOS

· Archivo Regional del Cusco.



7 Gerardo Lovón Zavala. Op. Cit., Pág.2.

8 Revista Quehacer N° 22, DESCO, Pág. 27.

9 Entrevista al Sociólogo Adán Villegas Monttoya. UNA-PUNO. Fecha 25 de julio del 2006.

10 Gerardo Lovón Zavala. Op. Cit., Pág.16.

11 Revista Quehacer N° 22, DESCO, Pág. 28.



¿Qué puede suceder si «arde el fuego»?:

# Proyección de la revolución en una sociedad bifurcada

**Mauricio Mamani P.\***

Bolivia, un país privilegiado por la riqueza natural que cuenta por la bendición de Dios. Desde su nacimiento el 6 de agosto de 1825, existieron grupos étnicos, emigrantes, mestizos e indígenas que juntos lucharon por la independencia; sin embargo, estos grupos sociales habitaron en esta tierra en diferentes espacios geográficos, los emigrantes por la herencia española siempre habían sido ambiciosos, acaparadores, prepotentes, vividores e individualistas, los mestizos más citadinos dedicados a sus propias actividades y los indígenas eran comunitarios, recíprocos, compasivos, conformistas y humanitarios.

Desde la primera década en la nueva república nace el latifundio, aparecen nuevos ricos y se constituyen en masones, logran construir sus fortunas aprovechando la ignorancia y la humildad de los nativos sometiéndolos a la esclavitud. Con el correr de los años cada vez aparecían más patrones dueños de haciendas, se multiplicaban los usurpadores. Aprovechando la ley de ex-vinculación de la época de Melgarejo incluso convirtieron a las comunidades originarias en haciendas, los indígenas aymaras y quechuas en la parte occidental eran despojados de su tierra y territorio, sometidos al sistema de colonato; en cambio, los de la región oriental algunas comunidades indígenas pasaron a la clandestinidad protegidos por su medio ambiente y otros cayeron como apegados a manos del patrón en las haciendas ganaderas. Los mestizos o clase media citadinos eran los únicos tranquilos porque siempre vivieron de su propio trabajo.

La vida de los patrones en las haciendas era una maravilla, engordaban chupando la sangre de los pobres, se dedicaban al turismo internacional porque sus haciendas funcionaban a cargo de sus mayordomos, que eran sus administradores. Los colonos sobrevivían en constante hambruna, trabajaban de sol a sol a plan de garrote para los patrones. Los indígenas se encontraban en una gran desgracia, sus hijos sólo servían para ayudar a sus



Fuente ilustración: [www.lettraslibres.com/index.php?art=9492](http://www.lettraslibres.com/index.php?art=9492)

padres y trabajar también para el patrón como pastores, mit'anis, isleños, kamanas, pongos y estaban prohibidos de levantar el papel, el lápiz y hablar castellano, no habían escuelas para ellos. A los patrones les interesaba mantener a los indígenas en status de ignorantes, eso facilitaba su explotación. Dentro de una lógica universal se afirma: "donde hay ricos tiene que haber pobres", unos explotan y otros son explotados, esa es la cultura de la desigualdad en que siempre ha vivido una buena parte de la humanidad.

En la década de los cuarenta, en la sociedad boliviana, se notaba una clara bifurcación: vivían en constantes conflictos los colonos y los hacendados; los líderes de la región altiplánica que promovían levantamientos fueron residienciados en Ichilo - Santa Cruz, hasta que este conflicto se acabó con la revolución de 1952. Con la reforma Edu-

cativa de 1953, todos los ex - colonos tuvieron escuelas, incluso acceso a las Universidades y con la Reforma Agraria en la parte occidental se acabó con el latifundio; en cambio el sistema feudal se fortificó en el oriente boliviano. Desde esa fecha, poco a poco los cambios han sido muy notables y nace un cierto odio entre campo y ciudad promocionado por el gonismo y el pueblo cansado de problemas buscó un cambio con Evo Morales.

Después del primer año del gobierno Morales, el cambio que se inició es mal interpretado por el Comité Cívico Cruceño. Lamentablemente poco a poco se consolida una cierta bifurcación a la cabeza de una elite de la burguesía cruceña, que a través de los medios pretende disociar a la sociedad boliviana con la denominada "Media Luna". Es entonces cuando nace un aparente odio entre el oriente y el occidente y

finalmente en el futuro esto se convertirá en un conflicto entre pobres y ricos, por otra parte la clase media se constituirá en otro grupo, no estará ni con uno ni con el otro. El autor principal de estos problemas es el "ma-caquito" (Costas). Los pueblos orientales siempre han sido bondadosos, alegres, amables con todos los bolivianos y las movilizaciones sociales no es costumbre de ellos, pero el "ma-caquito" y el "croata" son los principales "criadores de cuervos"

Hoy, al parecer el enfrentamiento es entre el oriente y el occidente porque el problema no es real, eso nunca ha de suceder; pero tarde o temprano el pueblo ya aprendió a movilizarse: esto se convertirá en una guerra entre ricos y pobres. En cada uno de los departamentos, unos lucharán por el hambre y otros por proteger sus fortunas. Por lo visto la historia se repetirá; así ocurrió en la región andina entre colonos y hacendados y lo mismo pasó en Europa antes de la Revolución Francesa, en Alemania, a fines del siglo XVIII y comienzos de XIX, existía una división entre los principados laicos, eclesiásticos y las ciudades libres.

Toda revolución para los que están en conflicto, trae consigo múltiples problemas sociales, culturales, económicos y políticos. Desde ya una guerra suele tener su inicio y su fin, forzosamente tiene que existir a la larga o a la corta un ganador y un perdedor. La proyección de un conflicto social en nuestro país es muy preocupante, en la forma cómo avanza su prospección es para un buen tiempo, con o sin Evo seguirá la lucha. Este enfrentamiento aparentemente entre el oriente y el occidente se convertirá localmente en enfrentamientos entre los ricos y los pobres. Como ya mencionamos, unos lucharán por el hambre y por cuidar sus fortunas, sin embargo numéricamente hay una desigualdad: unos son más y otros son menos. Si se lleva a cabo esta proyección de conflictos, será hasta que en el oriente desaparezca el latifundio, como en el occidente. Lo recomendable es que se apague el fuego lo antes posible, antes que arda de verdad y no se enseñe a los pueblos pacíficos por tradición como son los orientales, la rebeldía, la violencia que nada bueno traerá para el futuro. Los cuervos sacaran los ojos a sus criadores.

\* pococa@yahoo.com



El rostro perverso del buen salvaje ecológico:

# La construcción occidental de los mitos sobre el indígena

José Antonio Morán Varela\*

Una idea recurrente sobre los indígenas (americanos, en este caso) es de percibirlos como guardianes de la naturaleza. Una mirada más profunda nos desvelará el paternalismo de tal concepción y las estrategias neo-colonialistas pintadas de verde que operan de fondo

*«...el colonizador inscribe el devenir del mundo según sus propios criterios, sus escalas de valores, sus cánones, sus normas, pero deja al colonizado el perfume del exotismo...»*  
(Lucas Vatim)

Los indígenas, en general, son vistos como grupos que — congelados en una especie de Edén — viven en armonía con su entorno natural y cultural y que, conscientes de su sabiduría y de su fragilidad, luchan por la defensa de dichos entornos. No están solos en su batalla, pues reciben el apoyo exterior del ciudadano medio y de sectores económicos y políticos, pasando por ambientalistas, oenegistas y universitarios en general. Estos sectores dispares tienen en común ver al indígena como «nativo ecológico» que busca la conservación de su medio, lo que coincide con los objetivos de la sociedad moderna que, tras constatar sus estragos, busca con-



Mientras dure la situación colonial, será occidente quien defina al indígena. De «agresivo bárbaro» a quien hay que eliminar, a «buen salvaje cosmovisionista» a quien hay que conservar, todas son construcciones teóricas que buscan deshumanizar al indígena para mantenerlo sometido.

Ilustración en base a montaje de <http://www2.uah.es/vivatacademia/images/n80/esclavitud/Fig%2007.jpg> y [www.antorcha.net/](http://www.antorcha.net/)

servar lo que aún queda de prístino. La figura del indígena como buen salvaje se erige entonces en icono que desde una supuesta sabiduría casi natural se convierte en guardián de lo ancestral, tanto natural como cultural. El concepto de *buen salvaje* implica, entonces, una disposición ética positiva y un interés innato para conservar el entorno natural.

Nada sobre esta noble visión debería en principio alarmarnos...a no ser que constataremos que corresponda más a invenciones del observador que a la realidad misma. Autores — como Nietzsche — nos ponen en guardia sobre lo peligroso de los supuestos acríticos que fundamentan nuestras opiniones y creencias. Estas sospechas nos conducirán a atisbar cómo detrás de esta construcción de lo indígena<sup>1</sup> existen presupuestos que en realidad son sólidos pilares de discursos posteriores, que por tanto conviene problematizarlos y

deconstruirlos, para no caer en el error anunciado por el filósofo.

Para verificar lo fabricado de este discurso y ver lo que esconde detrás, comencemos repasando la historia. Hasta épocas recientes el indio era visto como el *malón* salvaje, que habitaba zonas periféricas del poder y al que había que pacificar. Las descripciones de la época nos hablan de seres belicosos, primitivos, dañinos por naturaleza y de dudosa capacidad de poseer alma<sup>2</sup>. Este estereotipo del indígena fue imprescindible para justificar la conquista de sus territorios, su disciplinamiento al trabajo sometido y su posterior educación para que dejara «lo salvaje» y aceptara lo que se le imponía<sup>3</sup>. La necesidad de legitimar la conquista hizo que se ofreciera la visión del indio como *malón* salvaje, convirtiéndole en enemigo interno creador de miedos que justificara el horror etnocida al que se les sometió.

Vemos que esa visión del indígena — y la utilización que de ella se ha hecho — fue impuesta desde fuera. Entonces ¿qué de neocolonizador puede haber en la conceptualización de los indígenas que nos hemos fabricado en la actualidad? En la construcción del *malón* salvaje había una proyección hacia lo indio de detestables hábitos propios; no es necesario ser adivino para intuir perversos implícitos en la bienintencionada idea del buen salvaje, guardián de lo que queda de Edén natural. Veamos algunos de estos supuestos.

Considerar a los indígenas guardianes del ecosistema, es cargarles una responsabilidad para que la sociedad moderna tenga un cabo al cual agarrarse para retrasar el ecocidio. Al representarlos como parte de una naturaleza patrimonio de la humanidad, se justifica su administración por difusos y lejanos centros de poder que en ocasiones deciden conser-

\* El presente artículo es una versión ligeramente condensada del original que puede ser consultado en: <http://www.eutsi.org/kea/control-social/los-indigenas-no-son-guardianes-de-nada-o-como-se-desmonta-el-mito-de-tarzan.html>



var ciertas porciones de la naturaleza y en otras — las más — que hay que sacar provecho de ella. Los discursos ambientalistas globales forman parte de esta neo imposición al situarse por encima de lo local y ver al indígena como parte de esa naturaleza. La idea aplaudida siempre y nunca realizada del desarrollo sostenible (porque no se tocan principios sagrados del capitalismo), encuentra así aliados obligados en los indígenas. En épocas pasadas se trató de domesticar al indio a través de la religión, el trabajo o ideologías como la indigenista; ahora la doctrina verde puede ser coartada de un nuevo neocolonialismo.

Pensar a los indígenas como parte del ámbito natural, es situarlos en el nivel que la modernidad siempre asignó a la naturaleza: Espacio donado del que hay que servirse dominándolo. Este deseo de domino sobre la tierra del que se nutre la Modernidad, es una constante de la historia occidental. Cada día que pasa, ese sueño de dominio está más próximo a realizarse, pero al concretarse paradójicamente se convierte en pesadilla. La naturaleza intacta y los indígenas que en ella habitan, son percibidos de forma similar a la mujer en esquemas patriarcales: sumisa, conquistada y poseída. Hoy se espera que los indígenas cumplan el papel asignado: nativos ecológicos (de eco-mártires a eco-héroes), que insuflen oxígeno a una moribunda modernidad.

Esa asignación implica también una perversa distorsión temporal: invisibiliza su historia, a la vez que imposibilita su futuro. Es como si en los indígenas no hubiera cambios y se pudieran mezclar indistintamente a los de las tierras altas con los de las selvas. Peor aún, es como si vivieran ajenos a una conquista que se prolonga por más de quinientos años y no hubiesen desarrollado mecanismos de lucha y resistencia contra el enemigo. Negar la historia es tratar de hacer olvidar, pero nunca buscar la justicia; es endiosar un presente atemporal castrando cualquier interrogante histórico, es, en definitiva, provocar una amnesia quirúrgica. Si miramos hacia el futuro el panorama es más sombrío, ya que al esencializarlos como guardianes, se les imposibilita que lleven un camino diferente al asignado ¿Es que no tienen derecho a labrarse su porvenir por caminos propios? ¿Hacen las sociedades occidentales algún esfuerzo por asemejarse a lo que piden a los indígenas? Así como un padre exige a gritos a su hijo que no grite, así nuestra sociedad exige a los indígenas un esfuerzo conservacionista que ella no realiza.

Además, la realidad contradice esta visión occidental. Indígenas, como los de Otavalo en Ecuador, han optado por tejer redes supervivenciales paralelas a las de los mercados internacionales<sup>4</sup>. Hay comunidades, como en Colombia, que luchan con las armas políticas de los poderosos para hacerse espacio en una sociedad cada vez más mezclada<sup>5</sup>. En Canadá se van detectando enfrentamientos de indígenas contra ambientalistas y miembros de ONGs, por interpretar que éstos les impiden el desarrollo que ellos bus-

can... La esencialización impuesta desde fuera, la museificación de la cultura indígena, el mensaje de «si te mueves no sales en la foto...» no hacen sino poner al descubierto los larvados mecanismos de invisibilización a que son sometidos mediante la asignación de un papel en la historia de la humanidad, que tal vez sea a ellos a quienes menos beneficia.

Detrás de la idea del buen nativo ecológico se esconde una concepción del indio como pasivo y subdesarrollado. Si antes se le intentó civilizar para que trabajara, hoy se le intenta asignar un puesto para que continúe en su estado «salvaje». En ambas ideas pervive la construcción del indio como ignorante, del que se desconfía pueda llevar las riendas de su destino y a quien hay que trazar las líneas — occidentales, por supuesto — que debe seguir; no es necesario mucho esfuerzo para ver en esta postura una justificación de desigualdades y jerarquías, convirtiendo al indígena en eslabón necesario de una sociedad clasista. El mensaje no puede ser más contradictorio: mientras se resalta su sabiduría ancestral se les orienta en su actuación; una pléyade de políticos, religiosos, organismos internacionales, ONGs, y economistas repiten a coro: «ustedes son los que saben, pero nosotros les enseñamos cómo hacerlo»<sup>6</sup>.

Además de estos mecanismos «ideológicos», están otros más «prosaicos». La nueva fase de dominación económica, el eco-capitalismo, se ha introducido en selvas y territorios indígenas, veloz y desde distintos frentes. Las industrias con necesidad de zonas de biodiversidad, como la farmacéutica, tienen futuro prometedor a cambio de una insignificante aportación a los indígenas por servicios de información de su ancestral sabiduría. Los mercados verdes generan ganancias a través de estrategias como las del comercio justo, que ponen en los mercados occidentales una variedad de productos exóticos. La comercialización de las tradiciones a través del denominado eco y etno-turismo, se ha insertado en el corazón de las comunidades. Por último, el intento de organismos como el BM o FMI por apoyar lo indígena para cosechar océanos de beneficios. Estos frentes comparten ver lo indígena como potencial económico en un marco de desarrollo sostenible impuesto casi siempre desde fuera. Comparten también la reificación o cosificación de su territorio y tradiciones, al percibirlos con sólo parámetros económico-productivos.

No es pues descabellado observar cómo la construcción de una identidad indígena «ecológica» sirve sobre todo para la necesidad intrínseca del capitalismo de hacerse de nuevos mercados; tampoco es descabellado imaginar lo que puede ocurrirles a medio plazo a los indígenas si se dejan llevar por estos cantos de sirena. Pode-

mos observar en este proceso una nueva visión colonialista que llega en forma de proyectos de desarrollo, mercados alternativos, y reivindicación de lo indígena desde visiones cuasi-románticas, cuyo trasfondo es el dirigir al indígena, al cual se le sigue considerando menor de edad.

Lo apuntado nos lleva a la constatación de que *lo indígena* ha sido definido desde fuera y no precisamente de forma inocente. Ahora bien, ¿qué piensan y qué actitudes tienen los propios indígenas?, ¿hasta dónde ha calado el intento domesticador? Indudablemente no hay unanimidad en la respuesta debido a la sinfonía de matices que se despliegan desde Tierra de Fuego hasta Alaska y desde la profundidad selvática hasta las alturas andinas. Sin embargo podemos apuntar algunas reflexiones.

La primera es que el mundo indígena ha globalizado una puesta en pie colectiva, tras la larga noche de marginación e invisibilidad que ha superado ya los cinco siglos. Esta «sublevación» les ha llevado en muchos casos a aceptar la definición impuesta desde fuera, pues se han visto en la paradójica situación de que para reclamar dignidad e igualdad tienen que mostrarse diferentes<sup>7</sup> y el precio a pagar es la esencialización inmovilizadora a que se someten y son sometidos. La aceptación de esa conceptualización en ocasiones se hará por desconocimiento de las consecuencias, en otras por buena fe o por creer que con ello llegan al máximo de sus aspiraciones; pero en otras muchas se trata de un esencialismo estratégico, es decir que la aceptación de la definición y lo que implica no es tanto una meta, sino un paso calculado y temporal en el largo camino hacia su dignidad. Lo que todos tienen claro es que su futuro está en la lectura que hagan de la situación que les traen los nuevos tiempos.

La segunda reflexión nos conduce hacia quienes no aceptan el puesto que se les asigna, hacia los rebeldes, que incluye

a quienes protestan y se oponen a los planes desarrollistas de multinacionales y corporaciones económicas, ONGs, ambientalistas y gobiernos varios, como a quienes luchan con la fuerza de las armas<sup>8</sup> o que, sintiéndose indígenas, no aceptan las identidades asignadas de rurales, pobres, alejados de la modernidad, o guardianes de la naturaleza y la cultura<sup>9</sup>. Ciertamente existen intereses dispares y las luchas no están unificadas, pero ello más que un problema puede verse como una virtud; de hecho, la historia nos muestra un ejemplo de cómo el no tener un claro líder se convierte en invencible fuerza: los mapuches, que no poseían la solidez de culturas que han dejado grandes monumentos, ni un criterio unificado de lucha o una jerarquía clara, fueron los únicos con quienes no pudo el todopoderoso invasor español.

En tercer lugar hay que constatar, más allá de valoraciones, cómo en muchas ocasiones la forma real de vida de los indígenas está en las antípodas de lo que se espera de un buen y ecológico salvaje. Así, la relación sobre las reducciones de cabezas por los jíbaros o las incomprensibles costumbres gastronómicas de los caníbales, tienen su continuación en relatos como los de Levy-Strauss<sup>10</sup> o más recientemente de los yamomamo que poseen el récord de violencia social<sup>11</sup>. Opciones como las de los wayúus de Colombia que luchan por vender derivados del petróleo y propiedades intelectuales, los pekuats de EE.UU. que poseen el casino más grande de la zona, los indígenas canadienses que buscan la liberalización del mercado de la madera para su comercialización, o los cunas panameños, que en los diseños de sus tradicionales molas incluyen logotipos comerciales... nos señalan que las ideas, como los organismos, tienen su talón de Aquiles. Para que prevalezca la idea del indígena como buen salvaje, es preciso despojarlo de todo lo que no interesa; es imprescindible un domes-



Las lecciones de moral y buena conducta de Tarzán están dirigidas a interiorizar un estereotipo de buen salvaje, para consumo esencial de los indígenas y no del colonizador.  
Fuente ilustración: [www.agrifonte.com](http://www.agrifonte.com)



ticado olvido de las facetas o situaciones que no encajan en los esquemas cons-truidos; es necesaria una cirugía para ocultar lo que no conviene que se vea. Pero, como si del inconsciente se tratara, lo reprimido acaba saliendo a la luz por caminos impensados, manifestando que lo indígena no es lo que se pretende mostrar que es, pues la conservación de la naturaleza más que un fin, es un medio para mantener la continuidad de la sociedad y la identidad de sus miem-bros y como tal, puede sufrir cambios y variar en aras al objetivo final<sup>12</sup>.

Si buceamos en la noción de buen sal-vaje, encontramos datos que apuntan en la dirección aquí mantenida. Es deudora de los homo sylvestris medievales (seres salvajes, sátiros, faunos, centauros, etc., que tienen más de animal que de homo), usados tanto para reírse como para la-mentarse de las miserias humanas. El lado más humano de estos seres llega hasta Rousseau y Hobbes, quienes des-nudan al hombre civilizado de sus ele-mentos culturales y religiosos, para ver lo que se esconde; el primero encuentra bondad y el segundo maldad; del uno se deriva el buen salvaje y del otro el malón salvaje<sup>13</sup>. Es importante constatar que estas ideas arquetípicas intentan reflexio-nar sobre la marcha del hombre europeo, sus fantasmas y perspectivas. La aplica-ción de estos conceptos a sociedades exóticas será una derivación posterior, y — tras distintos devaneos — la que prima actualmente es la roussoniana.

Así, detrás del buen salvaje se escon-den secretos del hombre occidental, que ni él mismo se atreve a mirar de frente, necesitando por ello una transferencia metafórica hacia culturas exóticas. A la sombra de la construcción sobre el indí-gena, lo que se oculta es una presencia desde y para occidente, una identidad perdida o camuflada, una línea de vigi-lancia fronteriza de los «avances de la civilización». Es, en definitiva, occidente quien construye lo indígena sin detener-se a escuchar su voz, pues occidente necesita del indígena para verse en el espejo, para justificarse, entronizarse y perpetuarse. El buen salvaje, como cual-quier otro mito, da sentido a lo cotidiano, al determinar y desvelar un proceso cul-tural e histórico y las aspiraciones de cierta colectividad.

En esta perspectiva, tal vez ningún mi-to revele mejor lo que estas líneas preten-den como el Tarzán, recreado por Bu-rroughs, hace casi un siglo. Este héroe habita en coordenadas espacio-tempo-ales donde se mezclan modernidad y naturaleza; representa el sueño de aven-tura y conquista; tiene aptitudes y de-fiende valores que le llegan de manera casi innata; adquiere destrezas como ha-blar (inglés, por supuesto) sin necesidad de nadie (individualismo), como un se-midios guía a los animales y a las tribus que encuentra, y — a pesar del bron-ceado de sus hiperdesarrollados mús-culos — originariamente es blanco. ¿Hermano gemelo del indígena, como buen salvaje y defensor de la naturaleza? ¿No será que ambos — habitando los mismos lugares lejanos, agrestes y mis-

teriosos — nacen en occidente y repre-sentan la incursión de éste en aquellos territorios?

Tarzán es un occidental camuflado en un mundo exótico y el indígena, en cuanto buen salvaje, una proyección de intereses y dudas de occidente. A los dos se les erige como guardianes de la naturaleza, pero — no nos engañemos — lo único que ambos guardan es el in-terés y los secretos del hombre occi-dental. Si queremos encontrar a los auténticos guardianes de la naturaleza sin cambiar nuestros modos de vida, tal vez no nos quede más remedio que afir-mar como un músico callejero de Manaos que: «...o defensor de Amazonia é o mosquito da malária».

Notas:

1. En el fondo este artículo también se puede leer en clave particular de las estrategias de construcción simbólica de los otros diferentes a nosotros, entendiendo por los otros a todos aquellos que — desde nuestra perspectiva — están marcados por la diferencia, ya sea sexual, racial, religiosa, étnica, política, nacional, etc. En concreto, nos vamos a fijar en una de estas representaciones a la que podemos calificar como exótica y que brota del contacto entre el viejo y el nuevo mundo: es la de los indígenas americanos.

2. Por ejemplo, un obispo de Santa Marta de Colombia describía a los indios locales «no como hombres sin alma racional, sino salvajes de los bosques, razón por la cual no podrían poseer nunca ninguna doctrina cristiana, ninguna virtud ni ningún tipo de aprendizaje». (Tomado de A. Padgen. 1988. La caída del hombre natural. Madrid. Alianza Editorial.) También pueden encontrarse múltiples referencias en *Las venas abiertas de América Latina* de E. Galeano.

3. Podemos encontrar historias particulares en cada país. Sirva a modo de ejemplo lo que ocurrió en Argentina, tal como lo cuenta Trinchero, H.H. 2007 en *Aromas de lo exótico*. Colección Complejidad Humana. Buenos Aires.

4. Los de Otavalo en Ecuador son ejemplo de cómo un grupo indígena ha salido de los parámetros a priori asignados desde el exterior y se mueven por caminos tan alejados como los de la globalización. Un magnífico estudio sobre ello se puede encontrar en Maldonado, G. 2004. *Comerciantes y viajeros. De la imagen etnoarqueológica de «lo indígena» al imaginario kichwa Otavalo «universal»*. Quito. Abya-Yala

5. En el artículo titulado *La construcción de la identidad indígena en medio de la guerra colombiana* de José Antonio Morán Varela, publicado también en la revista electrónica Eutsi, hay un pormenorizado estudio del recorrido y los problemas que dichos indígenas encuentran, así como un desvelamiento de las recientes trampas tendidas por el neoliberalismo económico.

6. Esta frase pertenece a un interesantísimo documento que teoriza sobre el tema aquí tratado. En Ulloa Astrid. 2004. La construcción del nativo ecológico. Bogotá. ICANH.

7. Conviene recordar que en menos de una década a finales del siglo pasado, 14 países latinoamericanos se declaran multiétnicos y pluriculturales; en nueve de ellos, el FMI y el BM consiguieron introducir reformas neoliberales. No es ilógico sospechar que dichos organis-mos iban preparando el camino hacia lo que después vendría, y para ello — entre otras cosas — posibilitaban las demarcaciones y autonomías territoriales indígenas.

8. Son varios los movimientos guerrilleros que se nutren y han nutrido básicamente de indígenas, y no tanto por la lucha particular de éstos cuanto por ser los más desfavorecidos. El Movimiento Armado Quintín Lame de Colombia MAQL fue íntegramente indígena, mientras que el EZLN mexicano o la URNG guate-malteca son ejemplos de una presencia mayoritaria.

9. El citado caso de Otavalo (nota 5) o el de aquellos indígenas que habitan ciudades y se dedican a profesiones «modernas», ejemplifican las posiciones de aquellos indígenas que han construido sus identidades como tales, pero en ellas no van implícitos conceptos como los expuestos.

10. Lévi-Strauss. 1988. *Tristes trópicos*. Barcelona. Paidós. Entre otras cosas nos cuenta cómo los caduceos tienen aversión a ciertos sentimientos que cualquiera interpretaría como «naturales»; por ejemplo, sienten asco por la procreación y en consecuencia practican el aborto, el infanticidio y el rapto de niños de tribus vecinas.

11. Chagnon, N. (2006) en *Yanomamo. La última gran tribu*. Barcelona. Alba Editores, nos da cuenta de datos impresionantes: el 30% de las muertes de varones adultos de esta etnia se deben a causas violentas, y el 40% de todos los adultos habría participado en la muerte de otro yanomamo.

12. En una línea argumentativa similar se desarrolla la jugosa vía de investigación de Wade, P. 2004. *Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad*. En: Conflicto e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia. Popayán. Colombia. Universidad del Cauca.

13. El desarrollo del estudio aquí señalado se puede encontrar en el interesante libro: Bartra, R. (1997) *El salvaje artificial*. México. Ediciones Era. Universidad Nacional Autónoma de México.

## Bolivia indígena, crisis y lucha:

# Ayllu, revolución y productividad

**Carlos Eduardo Brañez C.**

«No nos llevarán, presidente al Ayllu del s. XXI, porque el ayllu es cosa del pasado, cosa de los quinientos años, algo así como el socialismo de Chávez que ya fracasó. ¿Qué pudiera cambiar presidente en el Ayllu del s. XXI? ¿Que las casas de los comunarios tengan ducha caliente, taza y lavamanos, refrigerador, lavarropa eléctrico, cocina a gas, televisión por cable, utilicen el celular y adopten la chamarra como vestimenta oficial en lugar del poncho y demás deformaciones bárbaras e imperiales de la cultura occidental? ...» (CARVALHO, Ruber. ¡Y pensar, presidente, que no le sirvió de nada su 54 por ciento! *Análisis*. Santa Cruz. Noviembre. 2007)

### Déficit constitucional y revocatoria representativa

Es momento de dirigir nuestra aten-ción a la necesidad de comprender el mundo indígena como mundo en pro-ductividad, a partir de pasadas y pre-sentes experiencias de transformación territorial republicana (local y diferen-ciada). Tal productividad transversaliza localmente todos los campos enuncia-tivos para una comunidad global: de derechos, buena gobernancia, empode-ramiento, reducción de pobreza<sup>1</sup>.

Productividad supone volcar nuestra mirada a la tradición de vínculos que en lo previo disponen un mundo presente, para accionar sobre el tiempo que hace posible y positivo –real– un mundo vulgar, de vaciamiento y discriminación.

Esta productividad que habita también instituciones, obliga a la identidad, a ha-cerse y deshacerse de nombre, en un

juego esencialmente móvil: suplementa-rio, excedentario, entretelado. *Jiwaki* y *sukullu*— acontecen antecediendo todo origen excluyente de nombre. Compre-niendo al Amauta y su casa de pensa-miento... El descanso, la muerte, en ay-mara se interpreta como *jiwaki*: bonito no más, siendo *jiwa* nosotros en calidad de decisión donde la palabra única – juego de figuras y discursos– muere y se transforma en horizonte de la *chin-kana* –laberinto– y/o *taypi*, trans-formación, proceso de saber y pensar. Todavía, a inicios del siglo XXI, para el mundo indígena la certeza puede ser una ‘equivocación’, y la incertidumbre ‘cer-teza’ donde el fin y nacimiento del con-cepto referido es punto de transfor-mación (*taypi*). *Sukullo* es proceso energético donde incertidumbre y certeza son mutuas a la idea en continuo movimiento (Inti-Andino, 2003).

La institución que más autorefiere a la identidad en cuanto vínculo indivi-dual-colectivo –soporte público– sugiere al lenguaje y pensamiento, en dirección y referencia al nombre como morada (UTA) donde a cada instante somos, puesto que cada cual se llama a-Sí (así) e intuye –piensa– más allá de Sí. Para escuchar al otro debemos intentar poner en-a descubierto la morada, la posi-bilidad activa de conversación y silen-cio. Dicho movimiento es un ejercicio comprensivo hermenéutico, equiparado solamente en la acción genuina del suje-to discurriendo como lenguaje desde su propio cuerpo, que aquí –y más allá de todo dominio étnico originario– destaca regularmente violentado e invisibilizado (en su realidad de discriminación y opre-sión) que se dice en cuanto texto mismo y en responsabilidad de desciframiento.

De allí la importancia como palabra, mundo indígena: palabra ambigua en el

<sup>1</sup> «Lo indígena no puede ser en Bolivia un capítulo del ordenamiento legal y de políticas o ser objeto de un tratamiento sectorial, sino que debe atravesar el conjunto de ellos con un enfoque que parta de la pluralidad de la sociedad y de la asimetría que ha caracterizado hasta ahora las relaciones interculturales en todos los ámbitos sociales y las políticas estatales como instrumento reproductor de dicha asimetría. La construcción de un verdadero Estado multiétnico y pluricultural en Bolivia sólo será posible cuando además del reconocimiento de la diversidad, se exija su respeto, se prevenga la discriminación y se promueva la riqueza y la libertad de pensamiento y de formas de vida alternativas como un patrimonio colectivo... [...]»

Otras leyes sectoriales han reconocido con ambigüedad ciertos derechos preferentes de los pueblos y comunidades indígenas en el acceso y aprovechamiento de los recursos naturales que, por generaciones, conservaron y garan-tizaron su subsistencia. Sin embargo, la legislación boli-viana está aún lejos de haber desarrollado los derechos de los pueblos indígenas con la amplitud que éstos demandan y, en su aplicación, se ha puesto permanentemente en entredicho la observancia de los derechos ya reconocidos, mientras la sociedad boliviana aún se debate entre la conmiseración y el desprecio que reproducen los prejuicios heredados del pasado colonial, impidiendo la cons-trucción de unas nuevas relaciones interculturales signa-das por el respeto y la dignidad» (Rojo, 2005: 9)





universo unívoco de regulación histórica que le hace pertenecer al cuerpo representante y democrático (al de una razón pública-*república*); lo ambiguo, a pesar de su déficit de pertenencias, es productivo: para descifrar de manera fáctica y universal vínculos localizados y diferenciados de opresión y transformación (en el entrelazo de lo que luego nombramos étnico, genérico y popular...), campos en los cuales todos participamos como propiedad del cuerpo múltiple que discurre en silencio activo.

La exclusión constitutiva al Estado nacional republicano se expresa como espacialidad energética (*histórica*, pero sin tiempo preciso: laberinto *lup'i*), que dispone y muestra fuerzas, códigos de opresión. Baña y compenetra la comprensión de lo indígena desde su crisis esencial como nombre, palabra y saber transformador. Por eso, el proceso de investigación del saber del ayllu es ritual energético que descifra y decide a la vez (Inti-Andino, id.). Las distinciones indicativas como realidad diferenciada y simultánea, destacan procesos de consciencia territorial como ejercicio público del nombre finito, originario y único, independiente a ciudadanía regular deficitaria (autoritaria) y en lucha. Esto remarca identidad y autodeterminación crítica, donde tradición y juicio performan un presente instituido en cada sujeto (individual y colectivo), territorio cualitativo y cuerpo en trans-formación: «*cualidad uta del Amauta*» (Inti-Andino, id.: 2).

Esta persistente invisibilidad de territorialidad indígena –por ejemplo *ayllu*–, reúne consecuencias y mediaciones institucionales republicanas, codifican un lenguaje fáctico y potente, para decir, decidir y hacer a través de irrupciones de decisión energética colectiva –cuerpo y sujeto público que elige agenda desde la arena y no siempre desde la institucionalidad política–. Su interrupción institucional, como conflicto público, generalmente tiende más allá de lo justamente

autónomo e institucional (como nombre original y consciencia soberana excluyente: orden constitucional-constitutivo) en cuanto cuerpo vivo y concreto en acción que rebasa mando y liderazgo (vertical) instituido y en transición. Es por esto que *revocatoria* habla de tiempo –y razón pública–, tiempo institucional dado como esencialmente deficitario respecto a la compartimentación de intereses, tiempo cuyo sistema representativo entonces se denuncia asimismo radicalmente agotado<sup>2</sup>.

#### **Texto territorial y revolución política**

Dinámicas locales de territorialidad en una nación todavía homogénea institucionalmente, alimentan vivencias de construcción institucional diversa. La aplicación legal respecto a los derechos declarados constitucionales, busca interlocutores cualificados en las organizaciones protagonistas de procesos locales y aptos para actuar democráticamente en un ambiente integral. Si bien muchas de las consideraciones legales favorecen hoy las pugnas de valor institucional, en el empoderamiento de grupos históricamente discriminados, nuestras relaciones promedio de fuerza (entre líderes y autoridades, facilitadores, dirigentes organizativos, analistas, mediadores y agentes institucionales) se han visto rebasadas por la realidad social; tales pugnas muestran además pautas institucionales históricamente excluyentes por parte de quienes comandan estrategias territoriales (no sólo de partido, sino de fraternidad, casta, amistad, parentesco político o consanguíneo), por lo que el desarrollo del liderazgo cualitativo resulta más que nunca en una condición básica a la hora de fortalecer contactos con la palestra diferenciada de demanda, al más puro estilo boliviano.

Los grupos étnicos e indígenas que recientemente acceden a recursos y propiedades comunales y se hallan en condiciones óptimas para la participación social, política y económica, son librados a un mundo institucionalizado de producción y competencia donde, a pesar de ficciones legales y constitucionales, resultan siendo aún actores pasivos y formales en agendas pro-

gramáticas de desarrollo que inciden directa o indirectamente en su población y territorio –comprometiéndose archipiélagos y ecosistemas fundamentales para su sobrevivencia integral.

Por otro lado, las obligaciones estratégicas con tales poblaciones y recursos territoriales, exceden tiempos y ritmos organizativos, la capacidad técnica e incluso la eficiencia de liderazgo –en la verificación comunitaria de planes participativos y en lecturas sostenibles de demanda–; simultáneamente, la dispersión de la fuerza colectiva distrae todo potenciamiento y promoción (auto identificación) territorial previa y presente, las estrategias transversales de la cultura ecológica y la riqueza histórica en los escenarios constituyentes públicos y programáticos de desarrollo, bajo el horizonte propio de la gente.

Si las/los jóvenes de decisión, en unos años no dan cuenta de sus territorios autónomos, mal podrían administrar algo y peor comprenderse en gestión, autodeterminación, productividad y competitividad. Solamente arrendarían las riquezas naturales de su propiedad privada y/o comunitaria y también se arrendarían ellos mismos, como mediadores de alguna promesa que les sobrecoja en la conquista de status, en discursos y prerrogativas institucionales en sacrificio fatal de sus recursos y potencialidades democráticas. ¿Que aspecto de diferencia podemos esperar en los destinos como país más allá de reproducir fácilmente la pauta de déficit en versión proporcional-local (regional, departamental, municipal), como estructura territorial y a su vez como tendencia institucional republicana?; ¿qué incidencias fácticas señala la productividad indígena-originaria frente a una tendencia institucional que persiste condiciones de exclusión y pobreza?

Lo que aquí perseguimos, entonces, es destacar lo que el mundo indígena originario y diferenciado ofrece en su texto político tradicional (de exclusión y violencia), para que desde su patente agotamiento republicano reluzcan códigos de mandamiento y productividad abarcante, por su diversidad milenaria y su saber territorial colectivo, irrupción latente en los momentos pacíficos decisivos que van dibujando el perfil venidero de nuestro tiempo público.

Rastros para pensar el AMAUTA andino obligan a transversalizar, atravesar todo sentido dado como real y legítimo al idioma institucional público, por lo que la demanda es radical y radicalmente debe toda institucionalidad decidirse al cambio de razón, acto pacífico que le constituye: transversalizar viene aquí entonces a transformar acciones públicas fragmentarias: Tawantinsuyo Vs. selva; altiplano Vs. oriente; cordillera Vs. llanos; Estado Vs. barbarie.

No habría entonces posibilidad para que alguien (*quien*) o algo (*qué*) se situara a Sí como modelo o estructura –originalidad–, si en el conocimiento del AMAUTA lo importante habita vacío de nombre. Su desciframiento y productividad no lleva compuesto al tiempo circular positivo (institucional: salud, educación y buenas costumbres) sino a la

inversa, toda institucionalidad le pertenece en la espacialidad y en cuanto lugar constelativo de fuerzas pues su esencialidad des-compone al tiempo. Tal vacío es productivo porque es un punto de suplemento y contacto, el lugar de la fusión –entre el fin y nacimiento–, el lugar de la transformación y el lugar del no-lugar, de la nada donde reluce el Otro como rostro y huella próxima (prójimo) que siempre señala lo extraño –el afuera– que nos atraviesa en cuanto cuerpos, en calidad de mandamiento, pues su ética visita y conduce el cuerpo al ritual de los religamientos, desciframientos y decisiones comunitarias (Levinas, 2000). Algo similar acontece con el planteamiento abierto de Bert Hellinger, cuando propone callar al Yo institucional y autónomo, des-componiendo el tiempo en las relaciones energéticas de los cuerpos y especialmente en sus rastros que señalan y obligan apertura (silencio) a la razón. Para mostrar la importancia de tales experiencias, en Latinoamérica recientemente se impulsan procesos colectivos, tanto en países, pueblos o familias (Hellinger-Bolzmann. s/a).

En esta hermenéutica crítica, el cuerpo dice reluciendo huellas más allá de un yo y de su nombre, aunque lenguaje es precisamente lo que habita, significa y atraviesa. Esto supone considerar éxodo sin retorno, transformativo y pregnante: partir del mismo cuerpo en realidad de crisis y exclusión resulta productivo cuando en sus rastros intuimos huellas de lingüística abarcante (Gadamer, 1977).

Hay interés mutuo y creciente porque las barreras de oficio para modular toda relación social, sustenten asimismo transformaciones en las posiciones institucionales, fuerzas del mundo: de quien dispone y de quien obedece, de su poder compartido y de lo que supera a ambos; de sus pactos habituales, de leyes y formas (que aquí evidencian agotamiento esencial del origen institucional fragmentario). Al permitir hablar al texto y cuerpo colectivo, inevitablemente el Yo (de todo autor y destinatario) se sume y se distancia para hacer emerger aquello energético que luego decimos legítimo en el sentido público e histórico de la aceptación y la demanda.

Cuando hablamos de un agotamiento del origen (étnico, regional o estatal), hablamos de ese origen que se presenta y representa regularmente en el candidato y el votante, el líder y el soldado; en el actor y el público (Boal, 1980); es decir el aparato coercitivo de exclusión de principio, de lo activo frente a lo pasivo, lo positivo frente a lo negativo, etcétera, del Estado frente a la sociedad (*civil*) y especialmente, en cuanto mito, de sus incidencias sobre el cuerpo colectivo –de su proyección pública– en tanto escenario abierto de energías y fuerzas.

La primera justificación por un *quien* debemos considerarla como acción: Partir de la realidad misma, de la memoria, de sus códigos de exclusión y del constante dirimir en la ruptura mitológica de lo institucional positivo –unívoco–, que en la arena de decisiones, busca constituirse en lógica de vaciamiento territorial (exclusión y opresión).

<sup>2</sup> «...Incluso, la propia afirmación de una política de la identidad indígena (de tierras altas y de tierras bajas) se la hace frente al sistema institucional estatal que en toda la vida republicana ha racializado la dominación y la exclusión de los indígenas.» (Linares. Chávez. Costas: 2004: 16).



La lógica del poder colonial:

# Ambivalencia y poder político en Bolivia

*Felipe Cori Tambo*

**1.** Bolivia como cualquiera otra sociedad en el mundo, está compuesta por pequeños grupos que detentan el poder del Estado, no para favorecer a las mayorías sino a sus intereses personales y al grupo que representan. Para estos grupos, la gran mayoría son irracionales e inferiores que deben estar a su servicio, porque son, aparentemente, los superiores, los racionales y los predestinados para manejarlos; sin embargo, en los hechos estos no eran superiores ni predestinados, sino lacayos que defendían los intereses extranjeros.

Por otra parte, estos grupos de poder para monopolizar la administración del Estado desde la colonia hasta hoy, han utilizado diferentes mecanismos reñidos con la moral y con la ética, así como la mentira y el engaño; además, en sus actitudes y acciones son demasiado ambivalentes porque no son consecuentes ni fieles a sus principios, menos a su palabra. Y para muestra basta ver algunos casos en la historia de Bolivia.

**2.** Durante la colonia, los españoles conformaron el grupo de poder porque todas las instituciones de la corona estaban administradas exclusivamente por ellos, incluso la religión católica que era impuesta a través de una evangelización útil sólo para que los indios en el nombre de Dios, como dice Víctor Codina, sean «violentados, robados, saqueados, asesinados, violadas sus mujeres y convertidos en esclavos» (Citado por Maldonado, 1991: 19). Una evangelización dizque para proclamar el amor al prójimo y para cumplir la misión de cristianizar al indio considerado como hereje e idólatra, sólo era posible en el discurso de los españoles y no así en sus actitudes que eran muy contrapuestas a la fe cristiana.

La evangelización no era el único medio para aprovecharse de los indios, estaba también el racismo, una ideología que legitimó exclusiones, desigualdades y las formas de dominación en la colonia (Lora, 2000). En esa línea de evangelización y racismo, los más afectados fueron los indios, quienes durante muchos años estuvieron aletargados con la fe cristiana y marginados de toda administración colonial, porque eran considerados inferiores, incapaces o menores de edad.



Como en la mitología occidental del andrógino, la clase política boliviana es ambivalente. Aún con supuestas diferencias, la actual clase política en Bolivia procede del mismo tronco colonial y está patrocinada por el mismo monstruo de la rapiña y la ganancia fácil.

Fuente ilustración: filousia.wordpress.com/2007/06/

**3.** En 1825, los criollos para lograr la independencia del Alto Perú de la corona española, tuvieron que convocar a los mestizos y, sobre todo, a los indios bajo la promesa de constituir un régimen en que prevaleciera la libertad, la igualdad y la fraternidad (Valencia, 1988). Sin embargo, esa promesa quedó en la nada porque los criollos ya en el poder del nuevo Estado, se olvidaron absolutamente de esos principios.

Más bien, a partir de la independencia los criollos se volvieron los nuevos amos y explotadores del indio, quien «fue sometido al igual que en los tiempos de la

colonia, a la más brutal y despiadada explotación» (Escalante, 1988: 323). Asimismo, el indio estaba obligado a tributar para mantener a ese Estado que, por un lado, negaba sus derechos de ciudadanía y, por el otro, confiscaba sus tierras comunitarias en beneficio de los terratenientes criollos.

**4.** En 1899, los liberales a la cabeza de José Manuel Pando llegan al poder, después de derrotar militarmente a los conservadores en la supuesta guerra federal, que en los hechos sólo fue «una querrela interna entre sectores de un mismo grupo social que lucharon no sólo por la capital, el régimen federal o el poder político, sino por apropiarse al máximo de la renta que producen la tierra y el trabajo campesino» (Antezana, 1996: 27). Eso, mediante la ley de exvinculación de tierras y bajo el sistema del pongueaje, muy común y hasta natural para los explotadores de esos tiempos.

La victoria liberal, sin duda, ha sido

gracias a la participación masiva de los indígenas dirigidos por Pablo Zárate Willca, líder que es engatusado y cooptado por Pando bajo la promesa de «devolución de las tierras comunitarias usurpadas a los indígenas por los hacendados en veinte años de política conservadora» (Tola, 2007: 14). Dicha promesa, jamás fue cumplida por Pando; más bien, él después de traicionar al aliado que lo llevó al poder y permitió el traslado de la sede de gobierno a La Paz, lo hizo asesinar por sus séquitos.

**5.** Con la Revolución Nacional de 1952, la pequeña burguesía perteneciente a la

clase media intelectual y agrupada en el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), toma el poder del Estado después de derrotar conjuntamente con fabriles, mineros y campesinos, al ejército de la oligarquía minero-feudal que se había apoderado de las minas y de las tierras del país para su usufructo personal durante muchos años.

Para derrotar a la burguesía, los movimientistas armaron y movilizaron al pueblo con el compromiso de nacionalizar las minas y abolir el pongueaje. Esos compromisos sí fueron cumplidos; pero, por la tal nacionalización tuvieron que indemnizar con sumas astronómicas a Hochschild, Patiño y Aramayo, dueños de las minas de estaño (Alcázar, 1973). Y con la Reforma Agraria, permitieron que en el altiplano y en los valles impere el minifundio o el surcufundio; y, paradójicamente, el latifundio en el oriente. A esto se agrega el voto universal, que sólo permitió al indio votar en las elecciones y no a ser elegido.

Por otra parte, los movimientistas llegaron al poder como un partido político antiimperialista, pero en el transcurso de su gobierno se «pusieron de rodillas a los pies del imperialismo americano» (Marof, 1997: 225). La construcción de la burguesía nacional, uno de los objetivos del MNR, se estableció con dineros provenientes de los préstamos hechos a Bolivia por el gobierno de los EE.UU.

**6.** En 1985, los movimientistas vuelven al poder del Estado con la finalidad de salvar al país que estaba agonizando por una hiperinflación exorbitante, mas los supuestos salvadores fueron los que dieron la última estocada al convaleciente Estado, pues con el Decreto Supremo 21060, permitieron -entre otras- la libre importación de productos que ha generado el cierre de las fabricas nacionales (Vargas, 1996); y con la Ley de Capitalización de 1994, liquidaron las pocas empresas estratégicas del Estado.

A partir del 21060 y la Ley de Capitalización, los partidos políticos como MNR, MIR y ADN, que se turnaban en gobernar el país mediante pactos con los partidos MBL, CONDEPA, UCS y NFR, defendían a raja tabla el modelo neoliberal, que para ellos era la misma democracia; además, estos partidos sólo se dedicaban a garantizar mediante leyes a las empresas transnacionales que, generalmente, se apoderan casi de manera gratuita de los recursos naturales y de las empresas estatales.

**7.** El 18 de diciembre de 2005, a la cabeza del señor Evo Morales Ayma, un



grupo de personas aparentemente todos de la línea ideológica del Movimiento al Socialismo (MAS), llegan al poder del Estado diciendo que «los aymaras, quechuas y mojeños somos presidentes». En los hechos, los indígenas «han sido expoliados de las decisiones del gobierno y finalmente casi excluidos del poder político» (Quisbert, 2007: 54); es decir, de los ministerios porque de manera pre-juiciosa aun se cree que los indígenas no estamos preparados para gobernar.

Los masistas también se creen anti-neoliberales, pero «su programa y sus metas no difieren mucho de los planteamientos políticos y económicos de décadas anteriores a la época del neoliberalismo» (Jahnsen y Lorini, 2007: 25). Es más, cuando el país impulsor del neoliberalismo como EE.UU., trata de cortar a los bolivianos el Tratado de Preferencias Arancelarias para los Exportadores (ATPDA, ley de promoción comercial andina y erradicación de la droga), ellos están rogándose al «Tío Sam» para que se amplíe la misma.

8. A modo de conclusión, los que han detentado el poder del Estado fueron teóricamente grandes defensores de los explotados y no a sí en la práctica, siempre predispuestos a esquilmar al Estado, ya sea como derechistas o izquierdistas. Su diferencia ideológica sólo existe durante las elecciones. Después de ese acontecimiento, todos cierran filas para hacer de las suyas en el gobierno ya sea mediante pactos o coaliciones.

La única preocupación de los pequeños grupos que han detentado el poder del Estado, es llegar al poder para vivir de él. El progreso de la nación no les interesa en absoluto, ya que lo más importante para ellos es volverse ricos en el menor tiempo posible, aunque sea de manera ilegal. No son hombres de bien ni de palabra, porque son una tropa de vivos que no saben cumplir sus promesas. Hasta llegar al poder, son buenos vendedores de ilusiones; y, estando ahí, son unos amnésicos que se olvidan de sus promesas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALCÁZAR, José Luis y BALDIVIA, José (1973). *Bolivia: otra lección para América*. México: Ancho Mundo.
- ANTEZANA, Alejandro (1996). *Los liberales y el problema agrario de Bolivia (1899-1920)*. La Paz: Plural.
- ESCALANTE SUÁREZ, José Luis (1988). *Apuntes críticos sobre la historia de Bolivia*. En: Temas Sociales. Revista de sociología UMSA. N° 12/13.
- JAHNSEN GUTIERREZ, Carlos y LORINI, Irma (2007). *Nuevo movimiento social indígena en Bolivia. Evo Morales presidente*. La Paz: Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia.
- LORA CAM, Jorge (2000). *Los orígenes coloniales de la violencia política en el Perú*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- MALDONADO VILLAGRAN, David (1991). *500 años de evangelización en Bolivia*. La Paz: Urquiza.
- MAROF, Tristán (1997). *Radiografía de Bolivia*. La Paz: El Amauta.
- QUISBERT, Máximo (2007). *Gobierno de Evo Morales y los cercos políticos criollo-mestizos*. En: Evo Morales entre: entornos blancoídes, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas. Revista Willka. N° 1.
- TOLA LARICO, Samuel (2007). *La teoría del Estado autonómico y las autonomías en Bolivia*. La Paz: Pucara.
- VARGAS ARZE, Amadeo (1996). *Revolución agraria en Bolivia*. Cochabamba: J.V.
- VALENCIA VEGA, Alipio (1988). *Desarrollo del constitucionalismo*. La Paz: Juventud.

## «Estamos asistiendo a un cambio muy profundo del eje de la dominación»

*El periodista Yasser Gómez de la revista Mariátegui del Perú, realizó en diciembre de 2007 una entrevista a Raúl Zibechi, periodista y escritor uruguayo. Por su relevancia, esta entrevista fue reproducida en diversos medios escritos y electrónicos. Por razones de espacio reproducimos a continuación sólo algunas preguntas y respuestas, que atañen la situación indígena y a Bolivia, remitiendo a nuestros lectores a la integridad de la entrevista en: <http://www.apiavirtual.com/2007/12/20/entrevista-a-raul-zibechi-periodista-y-escriptor-uruguayo/>*

### ¿Qué perspectivas tienes del movimiento indígena del Ecuador?

Tienen varios problemas; unos externos y otros internos. Los externos son: que apoyó y se comprometió con el gobierno de Lucio Gutiérrez y resultó un régimen traidor, que le hizo mucho daño al movimiento y al que se propuso destruir. El Movimiento Indígena Pachacutik (MIP), el brazo electoral, que nunca terminó de estar claro qué papel tenía que jugar y que finalmente está en discusión ese espacio. Otro problema que tiene es que cuando el movimiento llegó a una situación de tener poder de gobierno, hay una separación de los dirigentes de las bases, y después hay otros problemas más internos. La CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) se construyó con una estructura organizativa muy fuerte, muy densa, con muchos dirigentes y con abundante apoyo de las ONGs y eso le generó mucha debilidad. No todas, pero muchas ONGs que trabajan por los movimientos, terminan imponiéndoles a los movimientos lo que ellas quieren y no estando al servicio de los movimientos. Entonces, terminan jugando un papel negativo, desarticulador y de debilitamiento de los movimientos. Ahí tenemos un aprendizaje muy importante de ver cómo hacemos con estas ONGs, que vienen y se meten a nuestros espacios, pero los quieren gobernar ellas, porque no consultan sino imponen. Sobre esto existe un debate muy largo y complejo, que veremos cómo se resuelve.

**Cuando resaltabas la diferencia entre el movimiento zapatista y los indígenas ecuatorianos, que los primeros no apostaron por la toma del poder a diferencia de la CONAIE, que llegó a formar parte del establishment. ¿Crees que hubiera sido mejor que no se hubiesen lanzado a la toma del poder?**

Hay una discusión interna. Algunos plantean que fue un error, un viraje, porque ellos nunca se habían planteado tomar el poder del Estado. Sino construir otro poder, porque son dos temas distintos. Tenemos acá al Estado con su burocracia, sus aparatos, sus ministerios, sus Fuerzas Armadas. ¿Qué hacemos? ¿Ocupamos esto aquí arriba y esta máquina termina llevándonos a donde ella quiere o construimos un poder alternativo? Son dos estrategias distintas: construir el poder o tomar el poder. El movimiento indígena lo que ha venido haciendo en todo el mundo es construir su poder. Son pocos los casos en que los indígenas mandan a diputados.

Ahora Evo Morales y el MAS (Movimiento Al Socialismo) están en ese dilema, tomaron el gobierno, pero ¿cómo cambian ese Estado? El caso más claro es el de Hugo Chávez. Por ejemplo, cuando quiere que la salud llegue a los barrios. Porque, qué pasa, los médicos no quieren ir a los cerros de Caracas. Entonces, dice al Ministerio de Salud: hay que duplicarle el presupuesto, para que haya médicos que ganen su dinero y vayan a los barrios. Y metió mucha plata al Ministerio de Salud... El resultado es que no cambiaba nada, los pobres seguían sin atención de salud. Por eso, tuvo que inventar eso de las misiones, que es como un by pass, las misiones son grupos de médicos (muchos cubanos) que van directamente al barrio haciendo puente por encima del Ministerio de Salud, ahí se ponen en contacto con los vecinos, les ceden un espacio para la clínica y empiezan a trabajar con la población. Porque la salud no es tener hospitales, la salud es tener médicos, enfermeras dispuestos a trabajar con la población, y ahí se demostró que el Estado era una traba -por más dinero que le inyectes- para que la salud llegara a la gente.

**¿Cómo evalúas en Bolivia, el repliegue momentáneo de Felipe Quispe «El Mallku» y el Movimiento Indígena Pachacutec (MIP) ante la ascensión al poder de Evo Morales?**

Representan cosas diferentes. Porque me parece que Evo representa la cuestión electoral, la llegada al gobierno inmediata y las reflexiones de Felipe son más la visión larga. Felipe cuando se propuso ser candidato a la presidencia fracasó y ganó Evo. Pero cuando se piensa en qué va a pasar con la nación aymara en 30 o 40 años, ahí el referente es Felipe. Uno es el corto plazo, el otro es la visión de lejos. Entonces en el corto plazo Evo plantea Asamblea Constituyente, descolonizar el Estado y le irá mejor o peor, esa ya es otra historia. Felipe lo que plantea es la construcción de la nación aymara, no habla de un Estado aymara, habla de una nación aymara. ¿Qué es eso? Pues tendrá que llenarlo de contenido la gente, los aymaras. Entonces creo que son dos tensiones distintas, temporales, en la cual una apuesta a aprovechar la fuerza impresionante que hay en el movimiento popular boliviano para producir cambio ya, y el otro desenganchado por las propias masas de esa coyuntura, es un referente para otra cosa. Ahora cómo se combinan el tiempo corto y largo, habrá que ver, lo más seguro es que en el tiempo corto de Evo se puedan realizar algunas cosas y otras no, y ese sedimento quede pendiente para los tiempos largos. No creo que Evo pueda descolonizar el Estado tan rápidamente, porque el Estado es una creación colonial. ¿Cómo descolonizas el Estado? Es complejo.

mich'inaka

Por: Pepo

**Cambiar de gobierno** es más fácil que cambiar de Estado, lo señalan sesudos analistas y estudiosos. Los signos indican que en Bolivia nos estancamos en la primera posibilidad. Cuando un gobierno, supuestamente revolucionario, para mantenerse en el poder apela a los pilares del Estado que debería transformar, como la Policía y el Ejército, significa que los días en que inter venga de nuevo el otro pilar, la Iglesia (aunque sea sólo como «mediadora»), no están lejanos.

**¡Tan prosaico** había sido «el cambio» y la «transformación» con que nos emborrachaban troskos y zurdos de todos los matices! Están ahora en funciones de gobierno y lo que hacen es patético. A menos que no estemos experimentando ninguna revolución, así sea en democracia, y quienes creen lo contrario sean únicamente apoyos fanáticos de lugares distantes, como Danielle Miterrant.

**La viuda no alegre** del ex-presidente francés, en su celo por defender a nuestro presidente y a su gobierno de los peligros que le amenaza, en una «carta abierta a los dirigentes europeos» afirma que a Evo lo eligió en las últimas elecciones más del «60 por ciento de los electores». Indica también que los indígenas carecemos de ciudadanía en este país y que activistas y bandas para militares «instalan un clima de miedo en las comunidades indígenas». Tan emotiva solidaridad también nos conmueve.

**A pesar de esas** distantes visiones, existen quienes tienen que enfrentar el duro y esforzado cotidiano para liberarnos de la opresión y de sus símbolos. Así ese grupo de ciudadanos argentinos que exigen se retire del centro de Buenos Aires el monumento a Roca, señalado como una de «las caras más nefastas» de la historia en ese país.

**Alejo Julio** Argentino Roca, político y militar argentino, dos veces presidente de esa república, fue el artífice de la «guerra del desierto» o invasión a la patria de los mapuches, donde perecieron miles de ellos. «Unos 10.000 nativos fueron tomados prisioneros y unos 3.000 enviados a Buenos Aires, donde eran separados por sexo, a fin de evitar que procrearan hijos: las mujeres fueron dispersas por los diferentes barrios de la ciudad como sirvientas mientras una parte de los hombres fueron enviados a la isla Martín García, donde murieron, en su gran mayoría, a los pocos años de reclusión».

Mientras tanto, en Bolivia, seguimos honrando, entre muchas celebridades, a un tal Pedro Domingo Murillo



## Jisk'a yatiyaw

### Impiden, por racismo, viaje de estudiante ganadora

Nina Alionka Mendoza Yanqui, estudiante de secundaria de Juliaca (Puno en el sur peruano) ganó el IV Concurso Nacional de Ortografía y el derecho de representar a Perú en un evento continental a realizarse en República Dominicana, pero autoridades del Ministerio de Educación de ese país decidieron que una puneña aymara no puede representarlos y enviaron a un estudiante de Lima en su reemplazo. Perú es un país donde el racismo y la discriminación por origen son comunes, en especial en instancias gubernamentales.

El padre de Alionka presentó un reclamo ante el Congresista Yhoni Lescano y el Ministro de Educación José Chang, pero ha sido ignorado completamente. Mientras tanto los estudiantes del colegio Adventista Tupac Amaru, del que también es alumna Alionka, han protestado en las calles de Juliaca y el decano del Colegio de Abogados de Puno, Juan Echenique Cáceres, mostró su solidaridad con el caso, señalando que interpondrán un recurso de amparo por la discriminación de la que fue objeto la estudiante.

En una entrevista Alionka Mendoza declaró: tengo esperanzas que Perú tendrá un futuro brillante. Eso sucederá, seguramente, cuando los pueblos de ese país se liberen del centralismo discriminador de Lima.

Fuentes: <http://peruanista.blogspot.com/2007/12/racismo-en-per-el-caso-de-nina-alionka.html>

<http://enlacenacional.com/2007/12/13/denuncian-discriminacion-en-concurso-de-redaccion/>

### En Brasil militarizan zonas indígenas

La Coordinadora Andina de Naciones Indígenas, CAOI, denunció que en Brasil militarizan zonas indígenas para imponer un megaproyecto de trasvase del río San Francisco, que beneficiará únicamente a grandes empresas exportadoras y perjudicará a pueblos indígenas y comunidades campesinas. En ese proyecto el 87 % de las aguas se destinarán a actividades como la frutícola irrigada, el cultivo de camarones y la siderurgia orientada a la exportación, sin que esta utilización haya sido discutida con las comunidades indígenas y las poblaciones afectadas, tal como lo establece el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo

Este proyecto gubernamental ha motivado que sectores solidarios con los indígenas ejerzan medidas de presión para revertirlo. Así, el Obispo de Barra (Brasil), Luiz Cappio, ha decidido ayunar como medida de protesta y para alertar a la opinión pública nacional e internacional sobre los aspectos nefastos de esa política.

Mayores informes: [prensa.caoi@gmail.com](mailto:prensa.caoi@gmail.com)

### Cuarto Encuentro Qollasuyo

Del 18 al 22 de diciembre de 2007 tuvo lugar el Cuarto Encuentro Qollasuyo, en Amaicha Quilmas (Argentina). Este Encuentro es continuidad de otros que anteriormente tuvieron lugar en diferentes lugares de Abya Yala y tiene como misión «Reconstruir un nuevo Qollasuyu, buscando la unidad y complementariedad de nuestros pueblos y naciones; liberar a nuestros pueblos de la dominación colonial, para vivir con identidad propia, ejerciendo lo que hemos sido miles de años, ejerciendo lo que somos ahora, y construyendo lo que seremos durante miles de años». El Temario fue: Espiritualidad y cosmovisión ancestral; Identidad, bienes y propiedad cultural indígena; Educación y comunicación comunitaria; Salud y Medio Ambiente; Organización territorial y geopolítica indígena.

Para más información: <http://www.qollasuy.u.indymedia.org/cuartoencuentroqollasuyu@yahoo.com.ar>

### Luchador por el derecho al agua

Eduardo Choque es un dirigente que ha liderado acciones frente a trasnacionales y empresarios que usufructúan indiscriminadamente de los recursos naturales de la Región de Antofagasta. Este líder indica que «las mineras basan sus proyectos en la extracción de agua subterránea y nosotros nos oponemos. Es difícil lidiar contra una minera, ellos tienen recursos y así han manipulado a los indígenas», enfatizó. Choque participa en el proyecto Agua, DESC e Integración Regional de OCIM, financiado por Pan Para El Mundo. No obstante, lo que más aqueja a este representante, es la poca participación de sus hermanos en estas luchas por el territorio. «Es doloroso ver a mis hermanos, se afecta a nuestra madre tierra, que es única no hay otra y a ellos no les importa, parece que no se interesan». Sin embargo, Eduardo no cesa en su empeño. «Mi hijo menor por ejemplo, está interesado en conocer sobre la vida de los abuelos y su pueblo. Entonces esto es una apuesta a futuro, nuestros antepasados nos dejaron un territorio prácticamente virgen, somos los encargados de defender nuestro legado, y no estamos haciendo nada por las futuras generaciones», reflexionó.

Fuente: [leylanoriega@gmail.com](mailto:leylanoriega@gmail.com)

### Encuentran piezas ocultas por traficantes

La policía española requisó 1.800 piezas de arte precolombino «de incalculable valor» en una sala blindada de un domicilio particular, donde estaban escondidos desde hacía diez años, al término de una exposición en Santiago de Compostela, anunció el mes de diciembre de 2007 el Ministerio del Interior español. Después de la exposición arqueológica organizada en 1997, las piezas no fueron devueltas a sus países de origen y fueron colocadas en el «almacén acorazado» de una casa por el comisario de la exposición, que actualmente «se encuentra procesado en Perú y en paradero desconocido». Entre los objetos, hay diez vasijas de cerámica procedentes de culturas de la costa norte de Perú y 21 piezas de oro y cobre originarias de la tumba del señor Sipán (cultura Mochica) y que fue saqueada en 1986. Entre estas últimas, hay cuatro máscaras de cobre, cuatro cuentas de collar de oro, cuatro sonajeros de oro, un protector coxal de oro, cuatro narigueras de oro, un bastón y un vestido formado por 37 láminas de oro.

Mayores informes: [yachay@chirapaq.org.pe](mailto:yachay@chirapaq.org.pe)

### Continúa huelga de hambre mapuche

Organizaciones Mapuches llaman a la solidaridad internacional, pues la huelga de hambre de prisioneros políticos mapuches continúa ante la insensibilidad del gobierno de la presidenta Bachelet. Al cierre de la presente edición ya eran más de 80 días de huelga, que motivaron acciones como la toma del arzobispado en Santiago y diversas marchas en las principales ciudades de Chile. Existe también fuerte movilización internacional, partidos políticos, organizaciones sindicales y pueblos indígenas exigen libertad para los mapuches. Al respecto y en ocasión de un acto de solidaridad en territorio mapuche en diciembre del presente año, un lonko declaraba: «en 1998 una pequeñísima bancada indígena del parlamento en Bolivia manifestaba su preocupación por la situación del primer preso político mapuche, en ella estaba Felipe Quispe y Evo Morales, a usted (Felipe Quispe) lo volvemos a ver hoy apoyando a los peñis (hermanos); del gobierno de Morales nada de nada».

Información y solidaridad: [avkinpivkemapu@yahoo.com.ar](mailto:avkinpivkemapu@yahoo.com.ar)  
[kila\\_pan@yahoo.es](mailto:kila_pan@yahoo.es)  
[agenciawalsh@yahoo.com.ar](mailto:agenciawalsh@yahoo.com.ar)



Pukara en TV

Programa CONTRASTE, todos los días de 12:00 a 13:00, en Canal 15

Y el sector Pukara los Lunes de 12:00 a 12:15